CADERNOS AH!

#40

ARGUMENTOS PARA A DEFESA DE UMA VIDA EM COMUM

DAVID SANTOS

Argumentos para a defesa de uma vida em Comum
David Santos

Revisão: Soraia Simões de Andrade
Paginação: Fernando Ramalho
Fotografia da capa: Soraia Simões de Andrade, *Corruptela IV*, 2026.

David Santos, filósofo comunista, activista anticapitalista.

Março de 2026

www.muralsonoro.com
muralsonoro.info@gmail.com

O Comum é nome do quê?

Na contemporaneidade o Comum já não é compreendido através das suas declinações, quer em termos da definição de "bem comum" (política e ética), quer através da delimitação daqueles que podem ser considerados "bens comuns" (economia). Expresso dessa maneira ou não, o Comum já é hoje tratado por vários autores, entre estes Antonio Negri e Michael Hardt, não somente como o resultado de uma relação entre sujeito, ou sujeitos, e objecto, ou objectos, mas como o substracto ontológico que subsume essas mesmas possibilidades de relação. O Comum precede ontologicamente tanto a disputa política pela definição de "Bem Comum", como a discussão económico-política sobre o que podem ser considerados "bens comuns".

O Comum enquanto conceito filosófico-político válido por si mesmo procura fornecer uma outra base epistemológica

sobre o ser da nossa vida em conjunto, da nossa vida *em comum*. Mesmo que não exista uma definição consensual do mesmo, o facto de ser usado como substantivo para designar uma determinada realidade ou vivência colectiva emancipa-o relativamente às definições mais clássicas que o reduziam sempre a um atributo de uma outra coisa qualquer– como um determinado bem natural (os bens comuns) ou colectivo (o bem comum). Ainda assim, pensar o Comum enquanto tal, enquanto substantivo, pode assumir várias formas, abordagens e conceitualizações; algumas delas, quiçá, contraditórias entre si.

A tradição filosófico-política ocidental desde cedo estabeleceu o vínculo entre bem comum (mesmo não sendo este conceito usado *ipsis verbis*) e a política. Que o fim de toda governança seria a promoção do bem comum, isto é, de um objectivo comum à comunidade que transcenderia os interesses particulares e respectivo conflito. A este respeito, p. ex., é clássica a distinção de Rousseau entre a vontade geral e a vontade de todos, sendo a primeira qualitativamente superior à soma do todo das vontades, correspondendo inteiramente à ideia de um bem comum a ser fomentado e preservado o qual excede a mera concertação conjuntural das vontades particulares. O problema é: como concretizar objectivamente o bem comum? Ele (o bem comum) parece fornecer mais uma ideia orientadora, mas não clara nem evidente, do que

um fim materialmente palpável, um plano ou um programa. Também por isso a própria discussão sobre o que é o bem comum padece de uma espécie de "pecado original" que é o de partir incontornavelmente de uma concepção particular, parcial, de um bem que supostamente devia ser já comum. Esta é a primeira falácia sobre o Bem Comum: a falácia do particularismo.

E como podemos afinal postular um bem comum que parte de uma concepção particular sobre o mesmo? E por esta simples contradição podemos deduzir, à imagem do exercício que Bourdieu faz a respeito daquilo que se toma por "universal", que toda a ideia de bem comum proposta para determinada sociedade escamoteia sempre um interesse particular que se procura ocultar por meio da ideologia. Deste modo, toda a discussão sobre o que é ou o que pode ser o bem comum pode ser igualada ao debate ideológico que organiza as nossas sociedades em torno do pluralismo democrático. Não só o bem comum divergirá consoante for definido e defendido por um liberal, por um comunista, por um anarquista ou por um monarca, como a própria ideia de bem comum é já de si de natureza ideológica. Para cada visão de sociedade, tendo em conta a organização mais desejável da mesma, teremos o seu respectivo "bem comum". Daqui se concluirá que o bem comum não é, nem por princípio

nem tendo em conta o seu fim, verdadeiramente um bem que possa ser comum (ou *comunizado*); ele é projectado a partir de uma concepção particular do mesmo e o seu fim não é mais do que a extensão material de uma determinada ideologia.

O Comum

A nossa proposta é outra, que o Comum não é um bem que os governantes devam perseguir no quadro da procura de legitimação do exercício do poder, mas o próprio princípio constituinte de toda a possibilidade de comunidade política. É porque temos um "chão comum", uma dimensão ontológica de comunidade que precede toda e qualquer disputa política pela mesma, que o comum pode deixar de ser visto como um bem a ser alcançado por todos os membros da sociedade, para ser percebido como um meio de acção e um princípio constitutivo de toda a realidade política e social. Partimos da asserção elementar de que não há uma definição de "bem comum" que não possa estar sujeita à polémica, ao dissenso, ao conflito, para avançarmos no sentido de defendermos que se o comum deve ser política e eticamente preservado como um bem**,** então não deve ser compreendido como um fim, mas como o princípio constitutivo de toda a comunidade (que é sempre uma comunidade política). Que defendermos o comum como um bem é resgatá-lo às

concepções individualistas da vida em comum que pretendem desmistificar a própria noção de comunidade para ver nela apenas a soma de todos os seus membros e respectivos interesses egoístas. É também defender o comum como o derradeiro reduto para a sociedade preservar a sua coesão e, no limite, evitar a guerra. Proteger o comum como um bem é proteger toda a riqueza que a sociedade foi capaz de criar e de transmitir intergeracionalmente.

O comum é tanto a sedimentação da acumulação histórica de tudo aquilo que, *lato sensus*, foi sendo produzido pela comunidade humana ao longo do tempo e que é herdado, nomeadamente sob a forma do uso ou do seu gozo. Neste sentido, a cidade, ou, como em Negri e Hardt, a metrópole, é a consumação social desta capacidade produtiva (ontologicamente produtiva, i. e., produtora de ser) da humanidade que é impossível de se conter ou de se resumir à soma das mercadorias que circulam entre o espaço público e o espaço privado. A cidade é um tesouro do Comum, na medida em que concentra um reservatório notável de saberes, de práticas, de comportamentos, de linguagens, para além de infraestruturas públicas e património urbano**;** em suma, de riqueza envolvendo o esforço de toda a sociedade. O Comum não é apenas tudo o que resta depois de termos colocado em suspenso a privatização ou a estatização da vida

em comum, da sua distribuição espacial dos bens sociais, da divisão do "mundo da vida" entre a esfera privada e a esfera pública, mas também tudo aquilo que continua em devir depois de toda a distribuição e divisão social do Comum.

Mas, para além desta definição digamos passiva do Comum, do Comum como realidade ao dispor do uso humano, o Comum também é processo socialmente constituinte e relação política geradora de formas de lutas sociais. É processo socialmente constituinte na medida em que o Comum gera Comum, isto é, a vida social transforma-se a partir das condições sociais antes existentes, que são condições comuns, produzindo novas formas de vida em comum, uma nova "casa comum".

O Comum é o que está sempre em disputa. O que equivale a dizer que a política não se relaciona com o Comum de forma colateral, acessória ou indirecta; pelo contrário, a política é a luta pelo Comum expresso nos seus mais diversos modos**;** como a disputa pela distribuição da riqueza socialmente produzida (em particular por esse bem comum que é a força de trabalho), pela cidade (a *polis*) organizada pelo poder autárquico, para além de todas as instituições de poder e diversos órgãos de soberania que tutelam, organizam e controlam o Comum da vida social através do Estado. E esta disputa pelo Comum rompe com a clausura da comunidade humana,

ou das comunidades humanas, para se acercar de tudo o que constitui o mundo, desde a relação com os animais não-humanos, passando pela vida vegetal, até tudo o que compõe aquilo a que nomeamos por Natureza. Não é possível limitar o Comum àquilo que pertence à esfera do humano, até porque o humano é o produto ontológico (para além de biológico e social) de tudo o que o supera e o constitui enquanto corpo biológico e sujeito social.

Se o Comum é o conjunto de relações que o compõem, as relações que temos com o mesmo definem o tipo de sociedade que temos ou aquela que podemos vir a ter. E se promovermos relações que conservam e ampliam o Comum como um bem por si, se nos relacionarmos com o Comum como um bem que devemos defender, estaremos igualmente a encontrar uma alternativa às formas corrompidas e exploratórias que o capitalismo promove em relação ao Comum.

O Comum, a alteridade, a transcendência e a mesmidade

Para compreendermos o Comum enquanto ontologia, enquanto ser do mundo, podemos fazê-lo contrastar com aquilo que entendemos por Alteridade, por Transcendência e por Mesmidade. Aquilo que faz do Comum o sustentáculo ontológico do nosso mundo é aquilo que o subtrai a alteridades

absolutas, isto é, das formas de vida, fenómenos e entidades que estão para além, em linguagem kantiana, da nossa experiência possível. Da mesma forma que não podemos ter experiência daquilo que nos transcende justamente por nos transcender, por se situar para além dos limites de um mundo comum. Já a Mesmidade não nos permite compreender as diferenças dentro de um mundo que não sendo o da unidade entre todos os entes, é um mundo que é comum a todos estes entes. Aliás, a condição ontológica para a coexistência de todo o tipo de entes com todas as suas diferenças ônticas, é que estes nunca deixam de partilhar um mundo em comum. O Comum, como já escreveram Negri e Hardt, é condição ontológica para a emergência de toda a espécie de singularidades. Da mesma maneira que tudo o que sobra depois de termos retirado a esfera privada e a esfera pública da organização da sociedade é o Comum, também tudo o que permanece depois de termos retirado da cena metafísica a Alteridade como alteridade insuperável, a Transcendência e a Mesmidade é o Comum.

O Comum antecede socialmente a divisão do mundo entre esfera privada e esfera pública. E isso é facilmente compreensível quando atendemos ao facto elementar de que, a título de exemplo, estas mesmas esferas, com os seus espaços e os seus bens, são objecto permanente de disputa

política e, por isso, constituem os elementos da contingência social. Mas o que permanece inalterável, enquanto a história das nações vai deslocando os limites entre o público e o privado, é o Comum que simultaneamente transcende estas dimensões e as subjaz. O público e o privado são como os elementos ficcionais de uma mesma trama que tem por fio condutor o Comum.

A filosofia política do Comum é uma desfazedora de mitos. Não apenas da transcendência como possibilidade de relação com aquilo que está para além de toda a relação possível, mas igualmente do Eu mito do sujeito soberano, como se esse mesmo Eu transcendental, ontologicamente auto suficiente, não enfermasse das mesmas contradições que o conceito de transcendência. Não há um Eu subtraído ao tecido do Comum que pudesse reivindicar a sua autonomia incondicional. Tudo está em relação com tudo e aquilo que designamos por Eu não é mais do que o resultado deste conjunto de relações (desde já biológicas), ainda que gerador de outras tantas relações.

Nada há que possamos reivindicar como aquilo que nos é mais próprio, mais nosso, mais subjectivo, a que não possa ser reconhecida a mesma marca indelével do Comum enquanto vestígio ontológico e histórico. Da mesma maneira que a propriedade material das coisas é o produto de uma

complexa ficção social que vive do escamoteamento permanente do Comum, também a propriedade natural do humano sobre si mesmo é um mito. Não há nenhum ponto fundacional onde o ser humano possa basear o seu Eu porque o que está no lugar desde Eu transcendental é o Comum. O Eu, como a identidade, é uma construção.

Mas se não há um Eu absoluto, um Eu fundado incondicionalmente sobre si mesmo, podemos continuar a designar o Eu como pelo menos um Eu relativo. Já que aquilo a que designamos Eu é a complexa intersecção, e também justaposição, entre aquilo que o constitui a montante (a maquinaria genética e biológica que faz o corpo e que continua a agir, a processar, independentemente da consciência e até da vontade do sujeito) e aquilo que o determina a jusante enquanto sujeito social propriamente dito com os seus conceitos filosóficos, jurídicos, políticos…, de ser moral e/ou de ser livre e autónomo.

O Comum para além do antropocentrismo

Um dos limites da conceptualização contemporânea do Comum é o seu antropocentrismo. Os autores citados transcendem a noção restrita do comum como a relação instrumental, e antropocêntrica, do ser humano com o conjunto de bens pré existentes na natureza, mas nem por isso deixam de situar

o Comum nos estreitos limites, digamos, dos habitats humanos. Fazendo do Comum uma acumulação antropocêntrica daquilo que foi moldado pelo ser humano e constitui aquilo que muitos cientistas designam hoje por antropoceno. Mas o Comum não é um outro nome para o antropoceno, para a total redefinição da Natureza pelos nossos interesses enquanto espécie, ou, melhor, dos interesses das classes dominantes da nossa espécie. O Comum é tanto capital como trabalho acumulado, mas vai para além destas categorias que derivam da exploração do homem pelo homem ou dos recursos naturais pelo homem. O Comum é o próprio tecido do mundo composto pela intrincada e incomensuravelmente complexa malha de relações onde tudo está em relação com tudo, desde as partículas atómicas presentes em todo o Universo, passando pelas células de que somos compostos enquanto seres vivos, até às relações sociais que compõem aquilo que designamos por realidade humana. Parafraseando o célebre aforismo pré socrático do "tudo está em tudo" (Anaxágoras), tudo está em relação com tudo, do que resulta este mundo comum que não é apenas o mundo da identidade humana consigo mesma, mas o mundo enquanto Ser que ultrapassa esta realidade humana. O humano enquanto espécie é também o produto ou o resultado deste devir do Comum e das relações que o constituem. O Comum é o produto ontológico das relações

que o constituem, e Ser é estar em relação, e as relações o que dá origem ao Ser constituindo-o. O mundo é produção contínua de relações, relações estas que se constituem através do Comum e fazem do Comum um outro nome para o Ser. As relações são o veículo do Ser, o modo como este se expande ou, pelo contrário, se retrai. Mas a condição de possibilidade de toda e qualquer relação é que ela se relacione com aquilo que lhe é originariamente comum, que a antecipa ontologicamente na malha do espectro de toda a relação possível. E o limite de toda a possibilidade de relação é aquilo que está para além do Comum. E o que está para além do Comum? A transcendência. Fica assim consumado o círculo, ou, antes, consumada a espiral.

Aceitamos, portanto, o axioma de que "Ser é estar em relação". O Ser não corresponde a um mundo exterior, nem é uma realidade inteiramente passiva e indiferente à acção humana, pelo contrário, o Ser só o é por meio da sua espécie de auto constituição ontológica, do seu devir através das relações que constitui, e, por essa via, que o constituem. Neste sentido é que dizemos que Ser é acção, é prática e, claro, é imanência. Ser é verbo. Verbo na sua forma transitiva, na medida em que depende constitutivamente das relações que processa e produz para poder ser. Aquilo que podemos designar por realidade humana pode ser compreendido a partir

desta ontologia das relações, na medida em que toda a força, toda a criatividade e todo o vigor que conhecemos no humano deriva da sua capacidade de ampliar sucessivamente as suas relações, de não paralisar na redundância das mesmas a que damos o nome de quotidiano. E se podemos falar em transcendência destituindo-a de toda a sua carga metafísica, transcender é, na virtualidade das possibilidades humanas associada ao seu devir, transcender o horizonte de relações possíveis, encetando outras relações. Neste sentido preciso, o humano é aquele que forja as suas relações a partir da sua própria linguagem e dos seus marcadores simbólicos, do seu ser social.

Mesmo assumindo uma epistemologia do Comum que assente no corte entre a Natureza e o humano, ou entre o mundo da natureza e o mundo dos homens (e das mulheres), tudo o que é produzido, e transformado, a partir da natureza – como se ela pudesse ser reduzida a um vasto, em alguns aspectos ilimitado, reservatório de matérias-primas – é ontologicamente indissociável *dos comuns*. Aliás, o facto primitivo, fundamental, dessa indissociação primordial, desse nó impossível de desatar, desse laço constitutivo da realidade, funciona justamente como espécie de prova ontológica da forma como os comuns são a condição de possibilidade de toda a vida social, dessa tal *esfera humana* que insistimos em

separar (ainda que apenas abstractamente) da Natureza. Se os comuns (a água, a terra, as florestas, o ar…) *precedem* ontologicamente a vida humana, os mesmos nunca deixam de *perseguir* o desenvolvimento dessa vida humana em todas as suas dimensões e camadas de complexidade. O que significa que, por exemplo, o conceito de mercadoria, como uma derivação da noção político-económica de bem, não corresponde a mais do que a uma espécie de corrupção (ontológica) ou alienação daquilo que seriam, em princípio e por princípio, bens comuns. E que a dissociação entre estes bens comuns e os bens privados ou estatizados não corresponde senão ao movimento histórico, numa expressão que ecoa Heidegger, de *esquecimento do comum*.

Mesmo aceitando a distinção entre a Natureza e o Social, entre um dentro e um fora da realidade humana, não dá para compreender a separação entre *os comuns* como bens destituídos de propriedade e a sua apropriação privada, a sua conversão em capital, sem que isso implique, quer o reconhecimento dos processos sociais e económicos que transformam bens comuns em bens privados e/ou bens públicos, quer a consciência da alienação social do que na sua origem é conceituado como um vasto e múltiplo comum económico. E se tudo o que é por nós produzido e consumido reenvia para esse tesouro do comum a que designamos por natureza, é

também porque em última e em primeira análise toda a economia política respeita à gestão do Comum e que tem também no sistema capitalista uma das suas expressões históricas.

O Comum na teoria do conhecimento

O Comum constitui-se através das relações entre os elementos, os fenómenos e os entes do mundo e as relações só são possíveis na medida em que o Comum é condição ontológica de toda a possibilidade de relação. Se há identidade entre ser e pensar não é porque o ser seja imutável e exterior ao pensamento, é simplesmente porque o pensamento só consegue entrar em relação com aquilo que é capaz de reconhecer, de converter na sua própria linguagem, de codificar, com aquilo que, de alguma maneira, já lhe é comum. E é talvez por isso que um pensador clássico como Platão, através do seu mestre Sócrates, quando disserta sobre a aprendizagem e, de forma mais lata, propõe a sua própria teoria do conhecimento, defende que aprender é basicamente relembrar através de um processo de anamnese a ser aplicado ao campo daquilo a que denominamos por pedagogia.

Procurando justificar o salto para a contemporaneidade inserindo-o na ontologia do Comum aqui proposta, podemos também assumir que só há conhecimento quando obedece a requisitos formais de conhecimento prévio (ou

de reconhecimento) que fazem com que o ser acabe sempre por, de alguma maneira, coincidir consigo mesmo sem que isso signifique identidade absoluta. Conhecer é reconhecermo-nos no Comum como estrutura ontológica fundamental. Só podemos conhecer aquilo que de alguma forma se nos pode tornar comum. O comum é assim o garante ontológico da própria possibilidade de conhecimento. Assim, os limites do conhecimento possível são os limites daquilo que nos pode ser comum.

O Ser e o Comum

Aceitamos portanto o axioma de que "Ser é estar em relação". O Ser não corresponde a um mundo exterior, nem é uma realidade inteiramente passiva e indiferente à acção humana, pelo contrário, o Ser só o é por meio da sua espécie de auto constituição ontológica, do seu devir através das relações que constitui, e, por essa via, que o constituem. E se podemos falar em transcendência destituindo-a de toda a sua carga metafísica, transcender é, na virtualidade das possibilidades humanas associada ao seu devir, transcender o horizonte de relações possíveis, estabelecendo outras relações. Neste sentido preciso, o humano é aquele que forja as suas relações a partir da sua própria linguagem e dos seus marcadores simbólicos, do seu ser social.

A circularidade virtuosa do Bem Comum

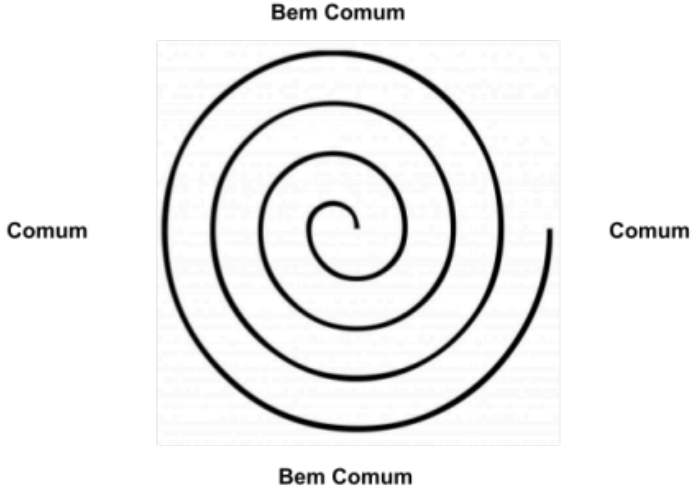
O Bem Comum não é universalizável, ou, sendo universalizável, paradoxalmente deixa de ser comum. Se o Bem Comum pode ser universalizável quer dizer que ele corre o risco de colidir com as representações que cada sociedade, ou cada grupo em cada sociedade, ou cada indivíduo em cada um destes grupos, faz daquilo que pode ser postulado como Bem Comum. A universalização trai o sentido do Bem Comum, na medida em que procura substituir o processo imanente de projeção e construção do Bem Comum pela sua imposição a partir de uma visão exterior que nunca consegue superar o seu particularismo original ou o seu particularismo como fonte, como ponto de partida. O Bem Comum não se atinge como uma espécie de etapa final de um qualquer programa ou desígnio; o Bem Comum processa-se, produz-se, constrói-se e desenvolve-se a partir de condições que são já as do Comum que as antecede ontologicamente. A partir de condições como as democráticas que postulam a igualdade dos seus interlocutores no que toca à sua dignidade enquanto membros de uma determinada comunidade. Ou condições ainda mais elementares como a partilha de uma linguagem comum com a sua respectiva gramática universalizável. Para além do desenvolvimento de competências como o agir em colectivo ou dentro de um colectivo.

Em suma, o Bem Comum não é um princípio (já que o princípio é sempre singular ou particular), nem um fim (já que o bem comum não pode ser universalizado tendo em vista um qualquer dispositivo teleológico), mas um meio, e, sendo um meio, quer isso dizer que ele tem de ser disputado, mas também desenvolvido, potenciado, produzido, pelos seus mais diversos actores. E, sendo um meio, ele é mais facilmente compreensível não como um bem a ser atingido, mas como um bem a ser desenvolvido a partir de si mesmo, a partir da sua circularidade virtuosa. O Bem Comum é desenvolvido a partir do Comum como um Bem e o Comum como um Bem desenvolve, potencia, progride, o Bem Comum.

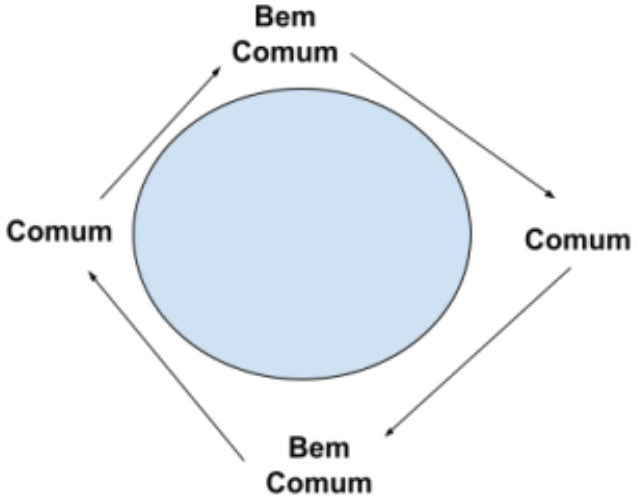
Por outro lado, o Comum não é universalizável porque faz parte do plano do imanente enquanto o universal é do reino do transcendente. Sendo que o Comum realiza-se através das relações que potencia, que tece, e, também por isso, não pode ser postulado de uma vez por todas enquanto Bem universalizável, replicável para todos os contextos em todas as circunstâncias. O Comum processa-se através das relações que cria e/ou privilegia, e, assim, nunca transcende a disputa por essas mesmas relações. É também por isso que além de o Comum pertencer ao plano da imanência é também plenamente materialista, mesmo se as relações que desenvolve se desenrolam no campo das ideias.

Parafraseando Kant, se o Bem Comum é conceitualmente cego, na medida em que o seu referente não pode ser

universalizado, já o conceito de Comum é política e eticamente vazio, na medida em que o Comum é condição material de possibilidade e ainda não é propriamente normatividade e acção política. E é na relação dialéctica entre estes dois termos, através desse terceiro termo que é o das *práticas do comum*, que o conceito republicano do Bem Comum adquire sustentação material no Comum potenciando-se mutuamente. O Comum, como condição de recursos, é o que sustenta materialmente o Bem Comum como idealização; e o Bem Comum produz ou tem como rasto ontológico o incremento do Comum, as suas novas formas e expressões. As aporias e limites dos dois conceitos encontram as chaves da sua superação na circularidade virtuosa entre ambos.



E como os dois termos se articulam dialecticamente de uma maneira mutuamente positiva, na verdade em vez de um círculo temos, antes, uma espiral:



O Comum e as práticas do Comum

O Comum não é uma teleologia, um fim que se procura atingir, mas uma potência ontologicamente produtiva, isto é, que no seu devir produz não simplesmente coisas, como mercadorias, bens ou objectos, mas o mundo tal qual o conhecemos. O Comum é verdadeiramente uma força produtiva. Na exacta medida em que se produz o Comum, produzindo

a própria vida, através das relações criadas, colocando em comum o que antes não estava em relação ou cuja relação não era potencializada/vitalizada. O Comum alimenta-se e desenvolve-se a partir das relações que é capaz de criar. Podendo a sua potência, ou a força da sua potência enquanto imanência, medir-se pela sua capacidade de criar relações onde estas não tinham lugar. Fazer Comum, tal como fazer comunidade, é "inventar" e forjar relações (sociais) onde antes apenas havia dispersão de forças e incomunicabilidade.

As práticas do comum, esse colocar em relação o que antes estava separado ou alheio a essa mesma possibilidade, podem manifestar-se, isto no plano da esfera humana, das formas mais vastas e variadas. Entre estas, por meio de práticas colaborativas, cooperativas, sinergéticas, entre tantas e tantas outras. O ponto é que aquilo a que designamos por *o social* corresponde a nada mais nada menos do que esse tecido de relações que o Comum sustenta, conserva, expande e reinventa de forma permanente. Colocar em relação o que até então não estava é fazer comunidade disputando e redefinindo o tecido do Comum sobre o qual repousa toda a vida social.

E se as práticas sociais dominantes, o padrão dominante das suas relações, tende a conservar um domínio ou hegemonia específica sobre aquilo que é comum, como, por

exemplo, através da privatização sistemática daquela que é a riqueza socialmente produzida ou dividindo o espaço público entre esfera estatal e esfera privada, as práticas do comum são congenitamente contra-hegemónicas. Valorizando e reproduzindo o comum através do fomento de formas de relações novas libertas do seu estreitamento através de todo o tipo de hierarquias e de relações de domínio e subordinação. Fazendo assim da produção do Comum, desse fazer comunidade, não apenas um fim, mas também um meio e um princípio de pôr em comum os comuns e as suas respectivas práticas.

Aquilo que designamos por "práticas do comum" é a expressão onto-social das relações que constituem os processos de subjectivação política humana. Da mesma forma que o Comum devém ou emana através das relações que produz independentemente da vontade do ser humano, as "práticas do comum" representam a forma como o ser humano se apropria subjectivamente, politicamente, das relações de que se compõe (e decompõe) o Comum. As práticas do comum são o modo ontológico de como o Comum devém através das relações que o ser humano cria e reproduz a partir da sua subjectividade e correspondente auto-referencialidade. Mais ainda, o conceito de "práticas de comum" resolve o tal "salto" aparentemente injustificável, a contradição aparentemente insanável, entre a dimensão ontológica do Comum e a sua dimensão normativa e política.

O devir histórico do ser humano não representa mais do que o prolongamento da constituição do Comum através das relações, apenas que agora estas relações têm por base ou por referência a subjectividade humana. As práticas do comum são a forma humana de constituição ontológica de um Comum que os supera ontologicamente. A diferença fundamental, a diferença política propriamente dita, é que o Comum pode ser disputado de formas muito diferentes entre si dentro daquela que é a esfera da subjectividade humana. E aqui as práticas do comum distinguem-se normativa e politicamente por procurarem tracção no Comum a ser perseguido, protegido e valorizado como um bem por si próprio. O Comum diz-se, expressa-se, de várias maneiras, muitas delas contraditórias entre si, mas isso não nos desresponsabiliza, subjectivamente e enquanto sociedade, das formas de relação com o Comum que produzimos e reproduzimos individual e colectivamente.

O Comum e a ficção meritocrata

Não é possível justificar uma situação socialmente privilegiada através do cálculo do mérito porque o Comum torna o mérito imensurável. Para medirmos o mérito, e, com essa operação, legitimarmos uma qualquer posição na hierarquia social, a própria legitimidade de toda a hierarquização

da sociedade, precisaríamos de conseguir isolar o indivíduo do Comum, do seu fundo ontológico, num verdadeiro corte cartesiano que separaria o Eu do mundo. Mas esta separação é somente uma operação fictícia, ideológica se o quisermos. E o mérito, como ideologia, participa dessa mesma ficção social. Epistémica e ontologicamente as fronteiras entre o Eu e o mundo são, no limite, impossíveis de traçar. Sob o pano de fundo do Comum não conseguimos distinguir onde começa "a nossa" acção, "o nosso" talento, "o nosso" mérito, e onde acabam todos os determinantes e condicionantes que moldam e marcam *o nosso* agir, *as nossas* aptidões, *o nosso* esforço. Com a desmistificação da ideologia do mérito desaba, no mesmo acto, a própria ideia de propriedade no que esta tem de mais constitutivo. Neste caso, a ideia de que somos proprietários absolutos de nós mesmos, que o Eu é ontologicamente indestrutível à imagem do sujeito soberano. E também um sujeito soberano que só pode ser "excepcional", inscrevendo-se num regime de excepção, num "estado de excepção", na medida em que reivindica para si a excepção com que todas as relações são expressão e desdobramento do Comum. É como se o mundo das relações determinadas e condicionadas pelo Comum cessassem ao encontrarem o homem como sujeito soberano e respectiva, em linguagem kantiana, autonomia incondicional.

AH!

Associação Mural Sonoro

Coimbra|Lisboa|Berlim